John Rawls

A HELYES ELSŐDLEGESSÉGE ÉS A JÓ ESZMÉI*

A helyes elsődlegességének eszméje nélkülözhetetlen eleme annak, amit politikai liberalizmusnak nevezek, és központi szerepet játszik az igazságosság pártatlanságként való felfogásában is, mely pedig ennek a nézetnek egy konkrét formája. A szóban forgó elsődlegesség félreértésekre adhat okot: azt gondolhatnánk például, hogy következik belőle egy olyan nézet, mely szerint az igazságosság liberális politikai felfogása nem veheti hasznát a jó eszméinek, illetve csak annyiban, amennyiben azok tisztán instrumentálisak. Vagy úgy vélhetnénk, hogy ha a jó nem-instrumentális eszméivel dolgozik, akkor kénytelen azokat az egyén személyes választásainak körébe utalni, s ebben az esetben a politikai felfogás mint egész önkényesen az individualizmust részesíti előnyben. A helyes elsődlegességével kapcsolatos félreértések közül meg fogom próbálni eloszlatni többek között a fentieket is, méghozzá oly módon, hogy felvázolom ennek az elméletnek a kapcsolatát a jó öt olyan eszméjével, amelyek mind megtalálhatók a pártatlanságként felfogott igazságosság elméletében. A szóban forgó eszmék a következők: 1. a jóság mint racionalitás eszméje, 2. az elsődleges javak eszméje, 3. a jóról alkotott megengedhető átfogó koncepciók eszméje,

* E tanulmány eredete egy előadás, melyet 1987 máciusában tartottam Párizsban. Ennek a számottevően kibővített és átdolgozott változatnak [illegible] részeit 1987 novemberében ismertettem a chicagói egyetemen. Szeretnék köszönetet mondani Paul Sternnek erőteljes ellenvetéseiért, amelyeknek köszönhetően számos homályos pontot tisztáznom kellett, s lekötelezve érzem magamat Joshua Cohennek és T. M. Scanlonnak [illegible] az értékes javaslatokért és bírálatokért, amelyek számos átdolgozáshoz vezettek. Hálás vagyok Burton Drebennek tanulságos [illegible] és segítségéért, amelyeket az eredeti párizsi előadás előkészítése során adott nekem.

A helyes elsődlegessége kizárja a célsemlegesség első jelentését, mivel csak megengedhető koncepciók (az igazságosság elvét tiszteletben tartó felfogások) követését engedélyezi. Ez a jelentés azonban módosítható oly módon, hogy megengedje ezt is: e kiigazított változatban az államnak egyenlő lehetőséget kell biztosítania minden megengedhető koncepció követésére. Ebben az esetben, az egyenlő esély értelmétől függően, az igazságosság mint pártatlanság lehet a cél szempontjából semleges. Ami a második jelentést illeti, az általában a politikai koncepciók természetéből kifolyólag teljesül: mindaddig, amíg az alapszerkezetet egy ilyen nézet szabályozza, annak intézményeivel senkinek nem célja bármilyen átfogó doktrína előnyben részesítése. A harmadik jelentéssel kapcsolatban azonban (melyet alább, a VI. részben bővebben tárgyalok) egy igazságos alkotmányos kormányzat számára kétségkívül lehetetlen, hogy alapszerkezte ne legyen lényeges hatással és befolyással arra, hogy mely átfogó doktrínák lesznek életképesek és szereznek híveket, s teljességgel hiábavaló is lenne azzal próbálkozni, hogy ellenük hassunk, sőt még azzal is, hogy egyáltalán politikai célból felmérjük, melyek ezek a hatások és befolyások és mennyire áthatóak. El kell fogadnunk a józan ész politikai szociológiájának a tényeit.

Összefoglalva: megkülönböztethetünk eljárássemlegességet és célsemlegességet, az utóbbi azonban nem tévesztendő össze a hatás ill. befolyás szempontjából vett semlegességgel. Az alapszerkezet politikai koncepciójaként az igazságosság mint pártatlanság egésze az eljárássemlegesség egyik lehetséges példájának tekinthető, melytől azt reméljük, hogy cél szempontjából is semleges abban az értelemben, hogy az alapvető intézmények és a közügyi irányelvek kialakításában nem engedi meg semmilyen átfogó doktrína előnyben részesítését.[19] A hatás és befolyás szempontjából vett semlegesség eszméjét a

[19] Az eljárás semlegessége és az eredmény semlegessége közötti különbségtételt Larmore tanulságos fejtegetéseiből vettem át és módosítottam a *Patterns of Moral Complexity* című kötetből (42-47. o.)

politikai liberalizmus mint megvalósíthatatlant elveti, és mivel maga a kifejezés erősen sugallja ezt az eszmét, ez indokolttá teszi, hogy kerüljük a kifejezés használatát is. Azonban még ha belátható is, hogy a politikai liberalizmus eljárás és célkitűzés szempontjából semleges, fontos hangsúlyozni, hogy azért helyeselheti bizonyos erkölcsi jellemvonások felsőbbrendűségét és ösztönözhet bizonyos erkölcsi értékeket. Az igazságosság mint pártatlanság például magában foglal egy elméletet bizonyos politikai erényekről – a becsületes társadalmi együttműködés erényeiről mint pl. az udvariasság és a tolerancia, a józanság és a pártatlanság iránti érzék.[20] A döntő itt az, hogy ezeknek a értékeknek a beleágyazása egy politikai koncepcióba nem vezet automatikusan az átfogó doktrínák perfekcionista államához.

Ezt beláthatjuk, amint tisztába jövünk a politikai igazságosságfelfogás eszméjével. Mint az I. részben mondtam, a politikai igazságosságfelfogás nyugodtan bővíthető a jó eszméinek szükség szerinti bevezetésével mindaddig, amíg a szóban forgó eszmék politikai eszmék, vagyis mindaddig, amíg egy alkotmányos kormányzat ésszerű politikai igazságosságfelfogásához tartoznak. Ez esetben ugyanis feltehetjük róluk, hogy az állampolgárok róluk alkotott felfogása megegyezik, és érvényesülésükhöz nincs szükség semmilyen konkrét, átfogó doktrínára sem. Mivel a politikai erényekkel kapcsolatos eszmények összefonódnak a politikai igazságosság elveivel, valamint az ítéletalkotás és a viselkedés bizonyos formáival, amelyek a tisztességes társadalmi együttműködés fenntartásához elengedhetetlenek, a szóban forgó eszmények és erények összeegyeztethetők a politikai liberalizmussal. Ezek rajzolják meg egy demokratikus állam jó polgárának a képét – egy olyan szerepét, amelyet ezen állam politikai intézményei határoznak meg. Ily módon a politikai erényeket meg kell különböztetni azoktól az erényektől, amelyek átfogó vallási vagy filozófiai tanokban előírt életformák ele-

[20] Ezen erények kiemelt fontosságának tárgyalását ld. a *The Idea of an Overlapping Consensus* V. szakaszában.

mei, továbbá a különböző egyesületi ideálokhoz (pl. egyházak és egyetemek, foglalkozások és hivatások, klubok és csapatok ideáljaihoz) tartozó erényektől, végül a családi élet és az egyéni kapcsolatok szerepeiben helyénvaló erényektől. Ha egy alkotmányos kormányrendszer lépéseket tesz a tolerancia és a kölcsönös bizalom erényeinek erősítésére, mondjuk úgy, hogy (a lelkiismereti és a szólásszabadsággal összeegyeztethető módokon) ellenzi a vallási és faji megkülönböztetés különböző formáit, azzal nem válik platóni ill. arisztotelészi értelemben perfekcionista állammá, és nem is tesz államvallássá egy bizonyos vallást, mint az a kora újkor katolikus és protestáns államainak esetében történt. Csupán ésszerű lépéseket tesz azoknak a gondolkodás- és érzésmódoknak a megerősítése céljából, amelyek szabadnak és egyenlőnek tekintett polgárai között fenntartják a tisztességes társadalmi együttműködést. Ez igencsak különbözik attól, amikor az állam a saját nevében terjeszt egy bizonyos átfogó doktrínát.[21]

VI.

Láttuk, hogy a hatás ill. befolyás szempontjából való semlegesség gyakorlatilag kivihetetlen cél. Bármiféle ésszerű politikai koncepció elveinek korlátoznia kell a megengedhető átfogó nézetek körét, és az elvek által előírt alapvető intézmények elkerülhetetlenül ösztönöznek bizonyos életformákat, másokat pedig helytelenítenek, vagy akár teljesen ki is zárnak.

---

[21] Ne feledjük itt, hogy a politikai erényeket az jelöli ki illetve igazolja, hogy egy igazságos és stabil alkotmányos kormányzat állampolgáraiban milyen jellembeli kvalitásoknak kell meglenniük. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy ugyanezek a tulajdonságok vagy hasonlók ne lehetnének nem-politikai erények is egyben, amennyiben különféle átfogó nézetek keretén belül más okokból értékelik őket.

A nagy kérdés tehát azzal kapcsolatos, hogyan ösztönöz illetve helytelenít bizonyos átfogó doktrínákat az adott politikai rendszer által megkívánt alapszerkezet, és hogy az a mód, ahogyan ezt teszi, igazságos-e. E kérdés tárgyalása során ki fog derülni, milyen értelemben nem szabad az államnak legalábbis az alkotmány lényeges pontjait érintően semmi olyat tennie, aminek célja valamely átfogó világnézet előnyben részesítése.[22] Ezen a ponton kiderül, mi is a különbség a politikai és az átfogó liberalizmus között, és a továbbiakban ez a különbség döntő lesz.[23]

Az átfogó doktrínák támogatása és helytelenítése legalább kétféleképpen történhet: lehet, hogy a szóban forgó doktrínák ellentétesek az igazságosság elveivel, de az is, hogy elfogadhatóak, ám mégsem találnak követőkre egy igazságos alkotmányos kormányzat politikai és tarsadalmi

---

[22] Ez volt a célsemlegességnek az a második értelme, amelyhez megjegyzést fűztünk az előző szakaszban. Egy politikai koncepció ebben az értelemben célsemleges.

[23] Az itt következő néhány bekezdést a *Fairness to Goodness* című tanulmányomból veszem át (*Philosophical Review* 74 [1975], 548-551. o.), melyben arra az ellenvetésre válaszoltam, amelyet Thomas Nagel tett az *A Theory*-ról írott recenziójában (*uo.* 72 [1973], 226-229. o.) Egy tanulságos eszmefuttatásban, melyet itt most nem próbálok meg visszaadni, Nagel amellett érvel, hogy az *A Theory* eredeti álláspontjának gondolati szerkezete, bár látszólag semleges a jó különböző koncepciói irányában, valójában azonban nem az. Véleménye szerint ez azért van így, mert a tudásnak az egyhangúsághoz szükséges elfojtása (a tájékozatlanság kendőjével) nem egyformán pártatlan minden féllel szemben, ennek oka pedig az, hogy az elsődleges javak, amelyek alapján a felek kiválasztják igazságossági elveiket, a jó különböző koncepcióinak követése során nem egyformán értékesek. Ezen felül még azt is mondja, hogy az igazságosság mint pártatlanság jól berendezett társadalmának erős individualisztikus beállítottságú valamint önkényes is, mivel a jóról alkotott különböző koncepciók közötti objektivitás nincs megalapozva. A jelen szövegben adott válaszom kétféleképpen egészíti ki azt, amelyet a *Fairness to Goodness*-ben adtam. Először is világossá teszi, hogy a személynek az a felfogása, amelyet az elsődleges javak használható listájának összeállítása során alkalmaztunk, politikai koncepció, másrészt pedig azt, hogy az igazságosság mint pártatlanság maga is egy politikai igazságosságfelfogás. Amint az igazságosságot pártatlanságként fogjuk fel, s a hozzá tartozó koncepciókat így értelmezzük, hathatósabb választ tudunk adni Nagel ellenvetésére, feltéve természetesen, hogy a befolyás szempontjából vett semlegesség gyakorlatilag használhatatlan.

feltételei között. Az első esetet a jónak egy olyan felfogása példázza, amely bizonyos személyek elnyomását vagy lefokozását követeli meg mondjuk faji, etnikai vagy perfekcionista okokból. Például: rabszolgaság az ókorban vagy a déli államokban a polgárháború előtt. A második esetre példák lehetnének a vallásosság bizonyos formái. Tegyük fel, hogy egy konkrét vallás és a jóról alkotott felfogása csak akkor tud fennmaradni, ha ellenőrzi az államgépezetet és módjában áll hatékonyan türelmetlenséget gyakorolni. Egy ilyen vallás a politikai liberalizmus rendezett társadalmában meg fog szűnni létezni. Tételezzük fel, hogy ilyen esetek vannak és hogy valamely más átfogó doktrínák fennmaradhatnak, de mindig csak a társadalom viszonylag szűk rétegeinek körében.

A kérdés a következő: ha egy igazságos alkotmányos kormányrendszerben bizonyos koncepciók kihalnak, mások pedig épp hogy csak fennmaradnak, következik-e már pusztán ebből a tényből az, hogy a kormány politikai igazságfelfogása nem tud semleges lenni a két koncepció között? A „semlegesség" burkolt jelentéseit alapul véve, talán azt kell mondani, hogy nem tud, és ez magából a fogalomból fakadó nehézség. A fontosabb kérdés azonban nyilvánvalóan az, hogy a politikai koncepció önkényesen részrehajló-e ezen nézetek hátrányára, illetve jobban mondva, hogy igazságos vagy igazságtalan-e azokkal a személyekkel, akik ezeket a koncepciókat vallják, vagy vallhatnák. Minden magyarázat nélkül belátható, hogy nem tűnne igazságtalannak velük szemben, ugyanis a politikai igazságosságról alkotott semmiféle nézet szerint sem kerülhetők el olyan társadalmi hatások, amelyek bizonyos doktrínáknak jobban kedveznek mint másoknak. Egyetlen társadalom sem fogadhat magába minden lehetséges életformát. Akár sajnálhatjuk is, hogy társadalmi világaink – úgymond – „tere" mennyire korlátozott, különösen a mienké, és okkal kesereghetünk kultúránk és társadalmi struktúránk egyes elkerülhetetlen hatásai miatt. Ahogy Sir Isaiah Berlin már régóta hangoztatja (egyik legfőbb témája ez): nincs társadalmi világ veszteség nélkül, vagyis olyan társadalmi világ, amely ne zárna ki egyes

életformákat, amelyek egyébként a maguk sajátos módján bizonyos alapvető értékeket valósítanak meg. Kultúrája és intézményei folytán minden társadalom számára lesznek olyan életformák amelyekkel egyszerűen nem fér meg. Ezeket a társadalmi szükségszerűségeket azonban nem szabad önkényes részrehajlás vagy igazságtalanság eredményeinek tekintenünk.[24]

Az ellenvetésnek tovább kell mennie ennél és azt kell állítania, hogy a politikai liberalizmus rendezett társadalma a létező körülmények által lehetővé tett módokon (ebbe beleértve a pluralizmus tényét is) nem képes megalapozni egy olyan igazságos alapszerkezetet, amelyen belül a megengedhető életformák tisztességes esélyt kapnak arra, hogy generációk során fennmaradjanak és követőket szerezzenek. Azonban ha egy, a jóról alkotott átfogó koncepció nem tud tartósan fennmaradni egy olyan társadalomban, amely biztosítja a jól ismert egyenlő alapszabadságokat és a kölcsönös toleranciát, akkor nem is lehet megőrizni őket semmi olyan módon, mely összeegyeztethető lenne azokkal a demokratikus értékekkel, amelyek következnek a szabadnak és egyenlőnek tekin-

---

[24] Berlin nézetének tanulságos tárgyalását nyújtja Bernard Williams a *Concepts and Categories* című kötetéhez írott előszavában (Oxford, Oxford University Press, 1980), mely Berlin jelentős filozófiai esszéiből közöl válogatást. Gyakran tulajdonítanak hasonló nézetet Max Webernek; ld. pl. *A politika mint hivatás*, és *Az „erkölcsi semlegesség" jelentése a szociológiában és a közgazdaságtanban* című tanulmányát. Azonban a Berlin és Weber nézetei közötti különbségek számottevőek. Erről most nincs módom részletesen szólni, csupán annyiban, hogy véleményem szerint Weber nézete egyfajta érték-szkepticizmuson és voluntarizmuson alapul s nála a politikai tragédia a szubjektív elkötelezettségek és az eltökélt akaratok konfliktusából származik. Ezzel szemben Berlin számára az értékek birodalma teljesen objektív lehet: a lényegi pont nem ez, hanem az, hogy az értékek teljes skálája túlságosan kiterjedt ahhoz, hogy bármely konkrét társadalmi világba beleilljen. Az értékek nemcsak hogy összeegyeztethetetlenek és egymással ellentétes követelményeket támasztanak az intézményekkel szemben, hanem nincs is olyan gyakorlatilag működő intézményhálózat, amely mindannyiunknak elegendő teret tudna biztosítani. Az, hogy nincsen veszteség nélküli szociális világ, az értékek és a világ természetében gyökerezik és az emberi tragédiák nagy részében ez tükröződik is. Egy igazságos liberális társadalomban lehet, hogy sokkal több tér van, mint más társadalmi világokban, de sohasem lehet veszteség nélküli.

tett állampolgárok közötti tisztességes együttműködésen alapuló társadalom eszméjéből. Ez felveti, de természetesen nem oldja meg azt a kérdést, hogy vajon a megfelelő életformák más történelmi körülmények között járható utat képviselnének-e, vagy hogy elmúlásuk sajnálatos-e.[25]

A történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy a demokratikus társadalom keretei között számos életforma kiállja az idő próbáját, fennmarad és követőket szerez magának. Amennyiben nem ragaszkodunk ahhoz, hogy a sikert számokkal mérjük – és miért ragaszkodnánk? –, akkor azt mondhatjuk, hogy sok életforma egyenlő sikerrel állja ki ezt a próbát. Jellegzetes hagyományokkal rendelkező és egyedi életformákat élő, különböző csoportok sokasága talál követésre méltónak különböző, átfogó világnézeteket. Ezért az a kérdés, hogy a politikai liberalizmus önkényesen részrehajló-e bizonyos nézetekkel szemben illetve mások javára, attól függően dől el, hogy ha a pluralizmus ténye és a modern világ más történelmi feltételei adottak, a politikai liberalizmus elveinek intézményekben való megvalósítása pártatlan háttérfeltételeket teremt-e ahhoz, hogy az állampolgárok a jó eltérő, sőt akár egymást

---

[25] A *Fairness to Goodness*-nek a Galston által a *Defending Liberalism*-ben (627a o.) bírált részében egyetértőleg említenem kellett volna Berlin nézetét úgy, ahogy a jelen szövegben jeleztem. Valóban gyakran érezhetjük indokoltnak, hogy azt mondjuk, bizonyos életformák elmúlása sajnálatos dolog. Az, amit az említett részben mondtam, véleményem szerint nem összeegyeztethetetlen a politikai liberalizmussal, de súlyos hiányt szenved amiatt, hogy nem hangsúlyozza egyúttal Berlin nézetét is. Tovább kellett volna lépnem és kifejezetten bírálnom kellett volna azt a Galston által jogosan elutasított nézetet, mely szerint egy alkotmányos kormányzat keretei között csak az értéktelen életformák hullanak ki. Ez az optimista nézet elhibázott. A lemaradó koncepciók képviselői még mindig érvelhetnek azzal, hogy a politikai liberalizmus nem hagy nekik elég teret. Nincsen azonban olyan kritériumunk, mely megmondaná, hogy mi számítson elegendő térnek, hacsak nem maga egy ésszerű és védhető politikai igazságosságkoncepció. Az elegendő tér eszméje egyébként is metaforikus, és nemigen tudunk más értelmet tulajdonítani neki, mint amelyet azokban az átfogó doktrínákban kap, amelyeket egy ilyen koncepció elvei megengednek és melyeket az állampolgárok mint teljes hűségükre érdemeseket helyeselhetnek. Ekkor még mindig felvethető az az ellenvetés, hogy a politikai koncepció nem azonosítja a megfelelő teret, ez azonban nem más, mint az a kérdés, hogy melyik a legelfogadhatóbb politikai koncepció.

kizáró felfogásait vallják illetve kövessék. A politikai liberalizmus csak akkor táplál igazságtalan előítéleteket konkrét átfogó koncepciókkal szemben, ha mondjuk egy liberális társadalomban csak az individualista koncepciók képesek fennmaradni, vagy annyira uralkodnak, hogy a vallási vagy közösségi értékeket valló társulások nem érvényesülhetnek, illetve ha magukat az ide vezető feltételeket a jelenlegi és az előre látható körülmények figyelembevételével igazságtalanoknak kell mondanunk.

Egy példa jól megvilágíthatja ezt az utóbbi gondolatot: számos különböző vallási szekta helyezkedik szembe a modern világ kultúrájával és kívánja közösségi életét e világ számára idegen hatásaitól elkülönülve élni. Ez a helyzet felveti gyermekeik oktatásának és nevelésének, valamint az állam által támasztható követelményeknek a problémáját. A liberalizmus kanti és milli változata olyan követelményekhez vezethet, amelyeknek célja az autonómia és az egyéniség értékeinek pártfogolása mint olyan ideáloké, amelyeknek az élet nagy részét vagy akár egészét irányítaniuk kellene. A politikai liberalizmusnak azonban más a célja és sokkal kevesebbet követel meg. Csupán annyit kér, hogy a gyermek nevelése terjedjen ki olyan dolgokra, mint alkotmányos és polgári jogaik ismerete, hogy pl. tudhassák azt, hogy társadalmukban létezik lelkiismereti szabadság és hogy a hitehagyás nem bűncselekmény. Mindezt abból a megfontolásból kell tartalmaznia a gyermekek nevelésének, hogy biztosítva legyen, hogy ha felnőtt korukban hosszabb időre egy vallási szekta tagjává válnak, akkor ez ne alapvető jogaik teljes nemismerésén vagy egy nemlétező kihágások miatti büntetéstől való félelmen alapuljon. Oktatásunknak ezenkívül fel kell készítenie őket arra, hogy a társadalom teljes értékű, kooperatív és önellátó tagjai legyenek, továbbá bátorítania kell a politikai erényeket, hogy a társadalom leendő felnőtt tagjai tartsák becsben a társadalmi együttműködés tisztességes feltételeit a társadalom többi tagjával való viszonyukban.

Ezen a ponton felvethető: hogyha ezeken a módokon megköveteljük a gyerekektől a politikai koncepció megér-

tését, azzal, ha nem is szándék szerint, de effektíve egy átfogó, liberális felfogásra tanítjuk-neveljük őket. Ha az egyiket megtesszük, az a másikhoz vezethet, ha másért nem is, azért, mert ha egyszer már megismertük az egyiket, akkor saját szakállunkra továbblépünk a másikhoz. Meg kell hagyni, hogy ez valóban megtörténhet, egyes esetekben. Kétségtelen az is, hogy van némi hasonlóság a politikai liberalizmus értékei és a Kant ill. Mill által fémjelzett átfogó liberális felfogások értékei között.[26] Ezt az ellenvetést azonban mégis csak úgy lehet megválaszolni, hogy gondos elemzéssel kimutatjuk a politikai és az átfogó liberalizmus között mind hatósugaruk, mind általánosítási szintjük tekintetében meglévő tetemes különbségeket (miként azt az I. részben megjelöltem). Lehet, hogy a gyermekek oktatásával-nevelésével szembeni ésszerű követelmények elkerülhetetlen következményeit egyszerűen el kell fogadni, ha gyakran sajnálkozva is. A politikai liberalizmus teljes kifejtésének mindenesetre erre az ellenvetésre is kimerítő választ kell adnia.

Az igazságosság mint pártatlanság koncepció azonban nem kíván túllépni a már leírt követelményeken, és nem próbálja kultiválni azokat a jellegzetes erényeket és értékeket, amelyeket az önrendelkezést és az egyéniséget középpontba helyező liberalizmusok képviselnek, sőt semmiféle átfogó doktrína erényeit és értékeit sem. Ebben az esetben ugyanis megszűnne a politikai liberalizmus egy formája lenni. Az igazságosság mint pártatlanság amennyire tudja, tiszteletben tartja azoknak az igényeit, akik vallásuk parancsait követve ki kívánnak vonulni a modern világból; csak azt szabja feltételül, hogy ismerjék el az igazságosság politikai felfogásának elveit és méltányolják a személyről és a társadalomról alkotott politikai ideáljait. Felhívnám a figyelmet itt arra, hogy a gyermekek oktatásának-nevelésének kérdését teljes mértékben a politikai koncepción belül próbáljuk megoldani. Az állam annyiban érdekelt a gyermekek oktatásában és nevelésé-

26 És Razé, a *The Morality of Freedom*-ban (vö. különösen a 14. és 15. fejezetet), hogy egy kortárs példát említsek.

ben, amennyiben leendő állampolgárokról van szó. Ezáltal érdekelve van bizonyos alapvető képességek elsajátításában, mint pl. abban, hogy polgárai képesek legyenek a nyilvános kultúra megértésére és részt tudjanak venni annak intézményeiben, a társadalom gazdaságilag független, önellátó, teljes életet élő tagjai legyenek, hogy kifejlesszék magukban a politikai erényeket, és abban, hogy mindezt politikai szemszögből tegyék.

VII.

A jó ötödik eszméje a pártatlanságként értelmezett igazságosság elméletében nem más, mint a politikai társadalomból fakadó jó eszméje, pontosabban megfogalmazva az a jó, amit az állampolgárok egyidejűleg természetes személyekként és jogi személyként megvalósítanak azzal, hogy igazságos alkotmányos kormányzatot tartanak fenn és annak ügyeit intézik. Mint a korábbiakban, ezt a jót is a politikai koncepción belül próbáljuk kifejteni.

Kezdjük annak az ellenvetésnek a tárgyalásával, hogy az átfogó vallási, filozófiai vagy erkölcsi doktrínáktól való függetlenedéssel az igazságosság mint pártatlanság koncepciója letesz a politikai közösség ideáljáról, és a társadalmat megannyi különálló egyén vagy különálló társulás összességeként kezeli, akik ill. amelyek kizárólag saját egyéni ill. társasági előnyükre törekedve működnek együtt anélkül, hogy bármiféle közös végső céljuk lenne. (A végső célt itt úgy értjük, mint olyan célt, amelyet a saját kedvéért értékelnek vagy kívánnak, nem csupán mint valami máshoz vezető eszközt.) Mint a politikai liberalizmus egy formájáról, az igazságosság pártatlanságként való felfogásáról azt szokták mondani, hogy a politikai intézményeket kizárólag az egyéni vagy társasági célok, egy „privát társadalom" eszközeiként kezeli. Mint ilyen, a politikai társadalom maga egyáltalán nem is jó, hanem leg-

feljebb az egyének vagy társaságok javának eléréséhez vezető eszköz.

Erre azt válaszolhatom, hogy az igazságosság mint pártatlanság koncepció valóban lemond a politikai közösség ideáljáról, ha ezen olyan politikai társadalmat értünk, amelyet egy (részlegesen vagy teljesen) átfogó vallási, filozófiai vagy erkölcsi doktrína egyesít. A társadalmi egységnek ez a koncepciója a pluralizmus ténye miatt nem jön szóba politikai lehetőségként azok számára, akik elfogadják a szabadság és a tolerancia demokratikus intézményekben megtestesülő kényszereit. Mint láttuk, a politikai liberalizmus más módon képzeli el a társadalom egységét: Szerinte az egy bizonyos politikai igazságosságfelfogással kapcsolatos, átfedésekből létrejövő konszenzusokból adódik. Egy ilyen konszenzusban ezt a politikai koncepciót különböző és egymással ellentétes átfogó doktrínákat valló állampolgárok helyeslik, s teszik ezt egymástól eltérő nézeteik talaján állva.

Azt mondani, hogy egy társadalom egy bizonyos igazságosságfelfogás szerint rendezett, háromfélét jelent: 1. azt, hogy az egy olyan társadalom, amelyben minden polgár elfogadja és egymás előtt elismeri, hogy elfogadja az igazságosságnak ugyanazokat az elveit; 2. azt, hogy alapszerkezete – főbb politikai és társadalmi intézményei, és azok összefonódása az együttműködés egy bizonyos rendszerévé – köztudottan vagy jó okkal feltételezhetően, eleget tesz azoknak az elveknek; 3. és azt, hogy az állampolgároknak általában fejlett igazságérzetük van, mely képessé teszi őket arra, hogy megértsék és alkalmazzák az igazságosság elveit és hogy az esetek többségében a körülményeknek megfelelően ezen elvek alapján tudjanak cselekedni. Úgy vélem, ez a társadalmi egység a lehetséges egységkoncepciók között a támogatásra legérdemesebb, a lehető legjobb, ami gyakorlatilag elérhető.

Az így elképzelt rendezett társadalom tehát nem privát társadalom. Az igazságosság mint pártatlanság rendezett társadalmában ugyanis az állampolgároknak igenis vannak közös végső céljaik. Míg igaz ugyan, hogy nem ugyanazt az átfogó doktrínát helyeslik, ugyanakkor azon-

ban az általuk vallott politikai igazságosságfelfogás egy és ugyanaz. Ez pedig azt jelenti, hogy egy nagyon alapvető, a prioritások listáján nagyon előkelő helyen álló politikai céljuk közös: az a cél, hogy támogassák az igazságos intézményeket és egymással ennek megfelelően igazságosan bánjanak, nem is említve számos további célt, amelyeket osztaniuk és politikai intézkedéseiken keresztül realizálniuk kell. Ezen túlmenően a politikai igazságosság maga lehet az állampolgárok egyik legalapvetőbb célja, amelyre hivatkozva megfogalmazzák azt, hogy milyen személyek kívánnak lenni.

További feltevésekkel együtt ezek a közös végső célok adják azt az alapot, amelyen az, egy jól berendezett társadalomból fakadó jó létrejön. Láttuk, hogy ebben a társadalomban az állampolgárokat a két erkölcsi képesség birtokosainak tekintik s az alkotmányos kormányzat alapvető jogai és szabadságai azt hivatottak biztosítani, hogy mindenki egész életén át megfelelően fejleszthesse és teljes mértékben gyakorolhassa ezeket a képességeket saját belátása szerint. Egy ilyen társadalom gondoskodik állampolgárai számára az ehhez szükséges sokoldalú eszközökről is (pl. a jövedelem és az anyagi jólét elsődleges javairól). Normális körülmények között tehát feltételezhetjük, hogy ezeket az erkölcsi képességeket a politikai szabadság és a lelkiismereti szabadság intézményeiben fejlesztik és gyakorolják, és hogy gyakorlásukat a kölcsönös önbecsülés társadalmi alapjai támogatják és tartják fenn.

Mindezek szerint tehát az igazságosság mint pártatlanság alapján álló jól berendezett társadalom kétféle értelemben mondható jónak. Először is jó az egyes személyek számára, két okból. Az egyik az, hogy a két erkölcsi képesség gyakorlását az állampolgárok jónak érzik. Ez következik az igazságosság mint pártatlanság elméletében használt erkölcspszichológiából.[27] Az pedig, hogy gyakor-

[27] Az *A Theory*-ban ez a pszichológia felhasználja azt, amit én arisztotelészi elvnek nevezek (ld. 65. szakasz); más nézetek ugyanezekre a következtetésekre juthatnának más elvek alapján.

lásukat a fontos javak közé lehet sorolni, és fogják is sorolni sokan, az világos abból a központi szerepből, amit ezek a képességek az állampolgárok mint személyek politikai koncepciójában játszanak. A politikai igazságosság céljából az állampolgárokat a társadalom egész életükön át normális és teljes mértékben kooperatív tagjainak tekintjük, s ezáltal azon erkölcsi képességek birtokosainak, amelyek képessé teszik őket ennek a szerepnek a betöltésére. Ebben az összefüggésben azt mondhatnánk, hogy az állampolgárok lényegi természetének része (a politikai koncepción belül) az, hogy rendelkeznek azzal a két erkölcsi képességgel, amely képessé teszi őket a tisztességes társadalmi együttműködésre. A második ok, amiért azt mondhatjuk, hogy a politikai társadalom az állampolgárok mint egyének javát képezi, az, hogy biztosítja számukra az igazságosságból származó jót, valamint a kölcsönös önbecsülés társaadalmi alapjait. Az egyenlő alapvető jogok és szabadságok, a tisztességes esélyegyenlőség és hasonlók biztosításával a politikai társadalom garantálja a személyek szabad és egyenlő tagokként való nyilvános elismerésének, vagyis állampolgári státusuknak a lényegi összetevőit. Ezeknek a dolgoknak a biztosításával a politikai társadalom biztosítja állampolgárai alapvető szükségleteit.

Mármost az erkölcsi képességek gyakorlásából és a személyek állampolgárokként való nyilvános elismeréséből származó jó a jól berendezett társadalomból származó politikai jónak a része, nem pedig egy átfogó vallásos, filozófiai vagy erkölcsi doktrínáé. Ismét szeretném hangsúlyozni, hogy e kettő alapvetően különbözik, még akkor is, ha előfordulhat, hogy egy ilyen doktrína a saját logikáját követve is helyeselheti ezt a jót. Ha nem látjuk világosan ezt a különbséget, szem elől téveszthetjük azt az utat, amelyen a pártatlanságként felfogott igazságosság elméletének haladnia kell ahhoz, hogy megszerezze egy átfedésekből adódó konszenzus támogatását. Mint mindenhol hangsúlyoztam, a helyes elsődlegessége nem jelenti azt, hogy el kell kerülni a jó eszméinek használatát. Ez nem is lehetséges. A helyes elsődlegessége azt jelenti,

hogy a felhasznált eszméknek politikai eszméknek kell lenniük, olyanoknak, amelyek igazodnak az igazságosság politikai koncepciója által szabott megszorításokhoz és beleillenek az általa megengedett térbe.

Egy jól berendezett társadalom ezenkívül még egy második értelemben is jó. Ugyanis valahányszor van egy közös végső cél, melynek eléréséhez sok személy együttműködésére van szükség, a megvalósuló jó társadalmi természetű: az állampolgárok együttes tevékenységén keresztül valósul meg, melynek során a résztvevők kölcsönösen függnek attól, hogy a többiek is végrehajtják-e a megfelelő cselekvéseket. Ezért kellően igazságos (bár természetszerűleg mindig tökéletlen) demokratikus intézmények létrehozása és hosszú távú fenntartása, esetleg fokozatos megreformálása több generáción át, bár bizonyára nem lehetséges visszaesések nélkül, mégis kiemelkedő társadalmi jónak mondható és akként is szokták értékelni. Erre utal az, hogy egy nép általában történelme jelentős teljesítményeiként tekint ezekre.

Az ilyen politikai és társadalmi jók létezése semmivel sem rejtélyesebb, mint az, hogy egy zenekar tagjai vagy egy csapat játékosai, sőt akár egy játszmában részt vevő mindkét csapat játékosai élveznek egy jó előadást ill. mérkőzést és egyfajta (jogos) büszkeséget is éreznek vele kapcsolatban, és megőrzik emlékezetükben. Kétségtelen, hogy a szükséges feltételek teljesítése egyre nehezebbé válik a társadalmak növekedésével és az állampolgárok közötti társadalmi távolság fokozódásával, azonban ezek a különbségek, bármilyen nagyok és gátlók lehetnek is, nem befolyásolják azt a pszichológiai elvet, amely közrehat annak a jónak a megvalósításában, amit az igazságosság jelent egy jól berendezett politikai társadalomban. Sőt, ez a jó még akkor is jelentős lehet, amikor megvalósításához teljesen kedvezőtlenek a feltételek, és elveszítésének tudata is meglehetősen fontos lehet, ami nyilvánvalóan ki is derül abból, hogy egy demokratikus nép különböző időszakokat különböztet meg saját történelmében, valamint amikor büszkén különbözteti meg magát a nem demokratikus nemzetektől. Ezeket a gondolatokat azon-

ban nem tárgyalom részletesen. Nincs szükségünk arra, hogy a politikai jó abszolút fontosságát bebizonyítsuk, csak annyira, hogy a politikai jó egy politikai igazságosságfelfogásban a jelentős jók közé tartozik. Ezzel számot adtunk a jó öt eszméjéről.[28]

A politikai társadalomból származó jók tárgyalásához azonban jól jöhet kiegészítésként néhány megjegyzés a klasszikus republikanizmusról és a polgári humanizmusról. Klasszikus republikanizmusnak azt a nézetet nevezem, mely szerint ahhoz, hogy egy demokratikus társadalom állampolgárai megőrizzék alapvető jogaikat és szabadságaikat, köztük a magánélet szabadságait szavatoló polgári szabadságjogokat, ahhoz megfelelő mértékben rendelkezniük kell a politikai erényekkel (ahogy én neveztem őket) és késznek kell lenniük a közéletben való részvételre.[29] Az elgondolás szerint az állampolgárok életerős, és tájékozott testületének a demokratikus politikában való széles körű részvétele nélkül és a magánéletbe való általános visszavonulása esetén a legjobban megtervezett politikai intézmények is azok kezére kerülnek, akik uralomra és saját akaratuk érvényesítésére törnek az ál-

---

[28] Felvethető azonban a kérdés, hogy a politikai társadalomból származó jó szigorú értelemben mennyire politikai természetű jó. Az nem kérdéses, hogy a politikai intézmények támogatják a két erkölcsi képesség fejlesztését és gyakorlásukhoz teret nyújtanak, és hogy ez jó. Ezeket a képességeket azonban az élet számos más területén gyakorolják számos más célból, és ez a szélesebb körű gyakorlásuk kétségkívül nem a politikából származó jó, hanem inkább azt kell mondanunk, hogy a politikai intézmények védik és biztosítják ezt a jót. Válaszul azt mondhatom: a lényeg ott van, hogy a szigorúan vett politikai jó esetében azt feltételezzük, hogy a politikai erényeket az állampolgárok a politikai életben és a politikai intézményekben gyakorolják aközben, hogy azok fenntartására törekednek és őket közügyeik gyakorlására használják. Természetesen igaz, hogy az erkölcsi képességeket sokkal általánosabban is gyakorolják és reméljük, hogy az élet politikai és nem-politikai oldalai kölcsönösen támogatják egymást. Ennyit megengedhetünk anélkül, hogy ezzel tagadnánk, hogy a meghatározásunk szerinti értelemben vett politikai jó létezik.

[29] Machiavelli *Beszélgetései*-t olykor a klasszikus republikanizmus példájaként szokták említeni. Vö. Quentin Skinner: *Machiavelli* (Oxford, Oxford University Press, 1981); különösen a 3. fejezetet. Felfogásunk szempontjából találóbb példa lehetne Tocqueville *A demokrácia Amerikában* című műve.

lamapparátuson keresztül, akár a hatalom és a katonai dicsőség kedvéért, akár osztályjellegű vagy gazdasági érdekeket követve, nem beszélve az erőszakos vallási hevületről vagy a nacionalista fanatizmusról. A demokratikus szabadságok biztonsága az állampolgárok aktív részvételét kívánja meg, akik rendelkeznek az alkotmányos kormányzás fenntartásához szükséges politikai erényekkel.

Amennyiben a klasszikus republikanizmust így értelmezzük, a pártatlanságként felfogott igazságosság mint a politikai liberalizmus egy formája alapvetően nem áll szemben vele. Legfeljebb néhány eltérés adódhat az intézmények kialakítása körül és a demokratikus kormányzatok politikai szociológiai megítélésében. Ezek a különbségek korántsem triviálisak, nagyon is fontosak lehetnek. Mégsincs azonban alapvető szembenállás, mivel a klasszikus republikanizmus nem előfeltételez semmilyen átfogó vallásos, filozófiai vagy erkölcsi doktrínát. A klasszikus republikanizmus fent ismertetett változatában semmi sem összeegyeztethetetlen a politikai liberalizmus általam leírt változatával.

A polgári humanizmusnál azonban, ahogyan én azt értelmezem, már igencsak alapvető különbségek merülnek föl. Mint az arisztotelianizmus egyik formája gyakran fogalmazódik meg akként a nézetként, miszerint az ember társadalmi, sőt politikai lény, akinek lényegi természete legtökéletesebben egy demokratikus társadalomban teljesedik ki, amelynek tagjai széles körben és élénken részt vesznek a politikai életben. A politikai életet itt nem azért ösztönzik, mert szükséges a demokratikus állampolgárok alapvető szabadságainak védelméhez és mert, bármilyen fontos is nagyon sokak számára, maga is csak a jó egyik formája a sok közül, hanem azért, mert a demokratikus politikában való politikai részvételt a jó élet kitüntetett helyszínének tekintik.[30]

[30] A polgári humanizmusnak ezt az értelmezését Charles Taylor *Philosophical Papers* című művéből kölcsönzöm (Cambridge, Cambridge University Press, 1985. 2. köt. 334-335. o.). A szóban forgó helyen Taylor Kant nézeteit tárgyalja s az említett nézetet Rousseau-nak tulajdonítja, de megjegyzi, hogy Kant nem fogadja el azt.

A politikai liberalizmus álláspontjáról az ellenvetés ezzel az átfogó doktrínával szemben ugyanaz, mint minden más ilyen doktrínával szemben, ezért nem kell kifejtenem. Csak annyit szükséges még leszögezni, hogy az igazságosság mint pártatlanság természetesen nem tagadja, hogy egyesek a politikai életben fogják megtalálni a számukra legfontosabb jót, és hogy ezért a politikai életnek központi helye van a jóról alkotott átfogó felfogásukban. Tulajdonképpen egy jól kialakított államszerkezetben általában a társadalomnak mint egésznek javára szolgál az, hogy ez így legyen, ugyanúgy, ahogy az is általában előnyös, hogy az emberek bontakoztassák ki különböző és egymást kiegészítő tehetségeiket és képességeiket, és a társadalmi együttműködés kölcsönösen előnyös formáiban vegyenek részt. Ez elvezet a jónak egy újabb eszméjéhez: a jól berendezett társadalomból mint társadalmi egyesülések társadalmi egyesüléséből származó jó eszméjéhez. Ez az eszme azonban túlságosan összetett és szerteágazó ahhoz, hogy ezen a ponton akár csak vázlatosan is foglalkozzam vele, és jelenlegi céljainkhoz nem is szükséges.31

VIII.

Befejezésül szeretném felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy az igazságosság pártatlanságként való felfogása mint politikai koncepció komplett. Emlékezzünk vissza, hogy az elején azt mondtam, a helyes és a jó kiegészítik egymást és hogy a helyes elsődlegessége ezt nem tagadja. Az általa megkövetelt igazságos intézményeknek és az általa támogatott politikai erényeknek csak akkor van értelmük, ha nemcsak hogy megengednek, de fenn is tartanak bizonyos életformákat, amelyek teljes mértékben érdemesek követőik hűségére. Ezen túlmenően azonban felettébb kí-

---

31 Lásd *A Theory*, 79. szakasz.

vánatos, hogy a politikai koncepció kifejezésre juttasson olyan módokat, ahogyan a politikai társadalom maga is önmagából fakadóan jó (aminek tartalmát a politikai koncepción belül részletezzük) – az állampolgárok számára mind természetes, mind jogi személyi minőségükben. A VII. részben láttuk, hogy a pártatlanságként felfogott igazságosság jól berendezett társadalmára ez igaz, szemben azzal, amit ott privát társadalomként emlegettünk, amelyben a politikai intézményeket az állampolgárok tisztán instrumentálisnak tekintik, és minden, ami magából fakadóan jó, nem politikai természetű. A pártatlanságként értelmezett igazságosság elméletében részletezett magából fakadó jó formái az elméletet komplettté teszik: a koncepció úgy jellemzi a helyest és a jót, hogy azok a kereten belül betöltik egymást kiegészítő szerepüket.

Hogy miért is kívánatos ez a komplettség? Egyrészt azért, mert egy korábban kifejezhetetlen módon rámutat arra, hogy egy átfedésekből építkező konszenzus miért több puszta *modus vivendi*nél. Egy átfedésekből felépülő konszenzusban kölcsönösen elismert elvek szerint jól berendezett társadalomban az állampolgároknak nem sok közös végső céljuk van, de közöttük a kölcsönös politikai igazságosság viszonya is áll fenn. A jó öt áttekintett eszméjére támaszkodva még a kölcsönös igazságosságból származó kölcsönös jóról is beszélhetünk, ugyanis kétségtelen, hogy a politikai igazságosság olyasmi, amit egy állampolgár számára ésszerű az összes többi állampolgártól elvárni.[32] Ez mélyebb tartalommal tölti meg azt az elkép-

[32] Ezen a ponton arra támaszkodom, ahogyan a jó különböző eszméi a jóság mint ésszerűség eszméjéből kiindulva egymásra épülnek. Visszatekintve a mondottakra nyilvánvaló, hogy ebből az eszméből kiindulva következő lépésben megkapjuk az elsődleges javakat: amint ezek megvannak, az eredeti kiindulópont szerinti érvelés folytatódhat, és így jutunk el következőleg a igazságosság két elvéhez, amelyeket azután a jóról alkotott megengedhető (átfogó) koncepciók meghatározására használhatunk. Amint megvan a két elv, abban a helyzetben vagyunk, hogy azonosítsuk azokat a politikai erényeket, amelyek elengedhetetlenül szükségesek egy igazságos alapszerkezet fenntartásához. Végül pedig, az arisztotelészi elvből és a pártatlanságként értelmezett igazságosság más elemeiből merítve meghatározhatjuk, hogy milyen értelemben

zelést, hogy egy átfedésekből felépülő konszenzus erkölcsi megfontolásokból helyeselt, erkölcsi koncepció.

Másodszor, a komplettség azért is kívánatos, mert erősíti arról adott magyarázatunkat, hogy egy liberális igazságfelfogást tartalmazó *modus vivendi* hogyan alakulhat át esetleg az idők során fokozatosan átfedésekből álló konszenzussá. Ezen a ponton sokat számít az a tény, hogy a legtöbb ember politikai koncepciója nem több, mint részlegesen átfogó. Általában nem rendelkezünk még csak megközelítőleg teljes vallási, filozófiai vagy erkölcsi nézetrendszerrel sem, még kevésbé próbáltuk meg tanulmányozni a már létezőket vagy teljesen önállóan újat kidolgozni. Ez azt jelenti, hogy a politikai életből magából, vagyis az intézményeiből és tevékenységeiből magukból származó jók (tárgyalásukat ld. a VII. részben) valószínűleg inkább nyernek el egy olyan kezdeti támogatást, mely független átfogó nézeteinktől és megelőzi az ezekből fakadó konfliktusokat. Ily módon amikor konfliktusok tényleg fölmerülnek, a politikai koncepciónak jobb esélye van önmaga fenntartására és ama nézetek igényeihez való hozzáigazítására. Természetesen nem mondjuk azt, hogy minél erősebb a kezdeti hűség, annál jobb, azonban politikai szempontból mégiscsak kívánatosabb, hogy elég erős legyen ahhoz, hogy stabillá tegyen egy átfedésekből álló konszenzust.[33]

---

mondhatjuk az így értelmezett igazságosság jól berendezett társadalmáról azt, hogy magából fakadóan jó. A szövegben tett megjegyzésem egyszerűen ezeknek az eszméknek egy további alkalmazása. A jóság mint ésszerűség lehetővé teszi, hogy azt mondjuk, a dolgok jók (a politikai koncepción belül), ha rendelkeznek azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket számunkra (mint a politikai koncepció szerint szabad és egyenlő személyek számára), akiknek adva van egy ésszerű életterve, ésszerű akarni. A kiinduló helyzetben szereplő felek szempontjából a kölcsönös igazságosság az általuk képviseltek számára megfelel ennek a feltételnek; és egy társadalom állampolgáraiként általában mindenki mástól azt várjuk el, hogy igazságos legyen. Ugyanez áll a politikai erényekre is. Természetesen ennek meggyőző bizonyítása hosszabb fejtegetéseket igényelne.

33 A jelen bekezdés tartalmának részletesebb ismertetését ld. a *The Idea of an Overlapping Consensus*-ban, VI-VII. szakasz.

A politikai liberalizmust felfoghatjuk úgy, mint azt a nézetet, hogy az alkotmányos demokráciát lehetővé tévő, reálisan kedvező feltételek között a liberális igazságosságfelfogás elveit követő politikai intézmények olyan politikai értékeket és ideálokat valósítanak meg, amelyek normális esetben nagyobb súllyal esnek latba, mint bármiféle más, szemben álló érték. A politikai koncepciónak a komplettségéből fakadó két kívánalma a koncepció stabilitását erősíti: az iránta való hűség így mélyebben gyökerezhet, s ezáltal nő annak a valószínűsége, hogy értékei és ideáljai nagyobb súlyt képviselnek, mint a velük szemben állók.

A stabilitásra természetesen nincsen garancia. Bármilyen fontos is a politikai jó, soha nem fog eljutni oda, hogy általában nagyobb súllyal essen latba mint a transzcendens értékek – bizonyos vallási, filozófiai vagy erkölcsi értékek –, amelyek esetleg konfliktusba kerülhetnek vele. Ezt nem állítjuk, hanem abból a meggyőződésből indulunk ki, hogy egy alkotmányos demokratikus kormányzat reális mércével mérve igazságos, gyakorlatilag megvalósítható és érdemes rá, hogy megvédjük. Miután azonban adott a pluralizmus ténye – az, hogy egy modern demokratikus társadalomban az állampolgárok sokféle, egymással ellentétes átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi doktrínát vallanak magukénak –, hogyan tervezhetjük a saját védelmünket úgy, hogy kellően széles körű támogatást kapjunk egy ilyen kormányzat számára?

Nem úgy járunk el, hogy a ténylegesen létező átfogó doktrínákhoz fordulunk, és aztán alakítunk ki egy olyan politikai koncepciót, amely e doktrínák között valamiféle egyensúlyt próbál megtalálni. Illusztrációképpen gondoljunk arra, hogy amikor az elsődleges javak listáját határozzuk meg vagy amikor egy koncepció előnyösségének valamilyen mércéjét próbáljuk felállítani, kétféleképpen járhatunk el. Az egyik út az, hogy megvizsgáljuk a társadalomban található átfogó doktrínákat és az elsődleges javak indexét úgy állítjuk össze, hogy közel legyen ezen doktrínák „gravitációs központjához", vagyis megkeressük valamiféle átlagát annak, amit a szóban forgó doktrí-

4. a politikai erények eszméje, 5. a jól berendezett (politikai) társadalomban rejlő jó eszméje.

Mintegy előszó gyanánt hadd tegyek egy általános megjegyzést: az igazságosság mint pártatlanság felfogásban a helyes elsődlegességéből következik, hogy a (politikai) igazságosság elvei korlátokat szabnak a megengedhető életformának, s ebből adódóan az állampolgárok részéről felmerülő igények az ezen határokon túlmenő célok követésére (a szóban forgó politikai felfogás megítélése szerint) érvénytelenek. Azonban az igazságos intézményeknek és az állampolgároktól elvárt politikai erényeknek csak akkor van céljuk vagy értelmük, ha ezek az intézmények és erények nem csak megengednek, de támogatnak is olyan életformákat, amelyeket az állampolgárok érdemesnek tartanak arra, hogy tökéletesen azonosuljanak velük. A politikai igazságosság elmélete elegendő teret kell, hogy biztosítson olyan életformáknak, amelyek el tudják nyerni az állampolgárok odaadó támogatását. Hogy úgy mondjam: az igazságosság megvonja a határt, a jó pedig megmutatja ennek az értelmét. Ily módon a helyes és a jó kiegészítik egymást, és a helyes elsődlegességének elmélete ezt nem tagadja. Amit állít, az általánosságban a következő: bár egy elfogadható politikai igazságosságfelfogásnak egyfelől elegendő játékteret kell hagynia az állampolgárok által igenelhető életformák számára, másfelől azonban a jó eszméinek, amelyek alapjául szolgálnak, a szóban forgó politikai koncepció által megszabott határokon – avagy a játéktéren – belül kell maradniuk.

I.

Egy megkülönböztetéssel kezdeném, mely alapvető szerepet játszik érvelésemben. A politikai igazságosságelméletek és az átfogó vallási, filozófiai vagy erkölcsi tanítások

közötti megkülönböztetésről van szó.[1] Egy politikai igazságosságfelfogás megkülönböztető jegyei a következők. Először is, egy politikai igazságosságelmélet nem más mint egy erkölcsi felfogás, melyet egy konkrét kérdésre dolgoztak ki, ti. egy alkotmányos demokratikus kormányzat alapszerkezete számára. Másodszor, a politikai koncepció elfogadása nem feltételezi semmilyen konkrét, átfogó vallásos, filozófiai vagy erkölcsi doktrína elfogadását. Ellenkezőleg, a politikai koncepció nem kíván lenni semmi más, mint egy elfogadható elgondolás az alapszerkezet felépítéséről. Harmadszor pedig, a politikai koncepció nem valamilyen átfogó doktrína gyanánt fogalmazódik meg, hanem bizonyos alapvető, intuitív eszmékben, amelyek látensen benne rejlenek egy demokratikus társadalom nyilvános politikai kultúrájában.

A politikai igazságosságfelfogások és a más erkölcsi elméletek közötti különbség tehát terjedelem kérdése – azon múlik, hogy egy adott koncepció tárgyak milyen széles körére vonatkozik, és hogy egy szélesebb kör milyen tágabb tartalmat kíván meg. Egy elméletet általánosnak mondunk, ha kérdések széles körére vonatkozik (szélső esetben minden kérdésre); átfogónak mondjuk akkor, ha magában foglal arról szóló felfogásokat is, hogy mi az, ami az emberi életben értékes, az egyéni erényekre és jellemre vonatkozó eszményeket és hasonlókat, amik nempolitikai viselkedésünk nagy részét (szélső esetben egész életünket) meghatározzák. A vallási és filozófiai felfogások többsége általános és teljesen átfogó is, s megalkotóik erre gyakran törekednek is mint elérendő ideálra. Egy tanítás akkor teljesen átfogó, ha egy meglehetős pontossággal kifejtett eszmerendszeren belül minden elismert értéket és erényt magában foglal. Ezzel szemben csak részlegesen átfogó, ha csak bizonyos nem-politikai értékeket és erényeket tartalmaz és viszonylag kevéssé kidolgozott. Megjegyzendő, hogy a definíció értelmében egy

[1] Ezt a megkülönböztetést részletesebben tárgyalom a *Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical* című tanulmányomban (*Philosophy and Public Affairs*, 14. 3. sz. 1. rész [1985. nyár]

nák hívei intézményes jogokban, védettségekben és többoldalú eszközökben igényelnének. Úgy tűnhet, ez a legjobb módszer, amellyel biztosítható, hogy az index tartalmazza azokat az alapvető elemeket, melyek szükségesek a doktrínák jóról alkotott felfogásainak előbbreviteléhez, s ezáltal annak a valószínűségnek a növeléséhez, hogy biztosítani lehet majd egy átfedésekből álló konszenzus létrejöttét. A pártatlanságként felfogott igazságosság elmélete azonban nem ezt az utat választja. Ez az elmélet úgy dolgoz ki egy politikai koncepciót, hogy a társadalomnak mint a tisztességes együttműködés rendszerének alapvető intuitív képzeteiből bontja ki azt. Ehhez azt a reményt fűzöm, hogy az az index, amelyhez ennek az eszmének a segítségével jutunk el, része lehet egy átfedésekből létrejövő konszenzusnak. A jelenleg létező, egykor létezett, vagy lehetséges átfogó doktrínákat nem használjuk fel. Az elképzelés nem az, hogy az elsődleges javak azért pártatlanok az átfogó doktrínáknak a jóról alkotott koncepcióival szemben, mert pártatlan egyensúlyt sikerül közöttük kialakítania, hanem azért, mert pártatlanok a szabad és egyenlő állampolgárokkal mint ilyen koncepciókat valló egyénekkel szemben.

A kérdésünk ezért így hangzik: hogyan fogalmazzuk meg optimálisan egy alkotmányos kormányzat számára az igazságosságnak egy olyan koncepcióját, hogy akik támogatják az ilyen kormányzatot, vagy támogatásához megnyerhetők, azok egyúttal a politikai koncepciót is helyeseljék, mindannak ellenére, amit átfogó nézeteikről előzetesen tudunk. Ez elvezet egy olyan politikai igazságosságkoncepció eszméjéhez, amely nem előfeltételez egyetlen konkrét átfogó nézetet sem, és azzal a reménnyel kecsegtet, hogy egy kis jó szerencsével és elegendő idővel ahhoz, hogy híveket toborozzon magának, ez a koncepció elnyerheti egy átfedésekből adódó konszenzus támogatását.

(Ford.: Bánki Dezső)

ÉLETRAJZOK ÉS MAGYARÁZATOK

A kötetben szereplő szerzők életútjának és munkásságának főbb adatai mellett az egyes szövegekben előforduló kevésbé ismert nevek, tények, események magyarázatát közöljük. Az angolszász liberalizmus klasszikusai (Szerk.: Ludassy Mária. Budapest, Atlantisz, 1991.) I. kötetében már előfordult magyarázatokra csak az ottani oldalszám megadásával utalunk.

Harold Joseph Laski (1893-1950)

Brit politológus, egyetemi professzor, a Munkáspárt prominens személyisége. Egyetemi tanulmányait 1911–14 között Oxfordban végezte. A hadseregbe egészségügyi okokból nem vonult be, 1914–16 között Montreálban, majd 1916–20 között a Harvardon tanított. Ezalatt születtek *Authority in the Modern State* (Hatalom a modern államban, 1919) és *The Foundations of Authority and Other Essays* (A hatalom alapjai és más esszék. 1921) című munkái. Az állam korlátlan szuverenitását támadta, kiállt a politikai pluralizmus mellett. 1920-as hazatérése után aktívan politizált, az 1923-as választási hadjáratban a Munkáspárt mellett agitált. 1926-tól haláláig a London School of Economics and Political Science professzora. Megírja *Grammar of Politics* (A politika nyelvtana, 1925) című művét, melyben bizonyos fokig szembefordul korábbi nézeteivel, az államot a társadalom legfontosabb részének nevezi. A gazdasági válság hatására álláspontja radikalizálódik, elfogadja a marxizmus jónéhány doktrínáját. A harmincas években született műveiben (például *The State in Theory and Practice* [Az állam az elméletben

koncepció részlegesen átfogó is csak akkor lehet, ha a politika területén túlnyúlva nem-politikai természetű értékeket és erényeket is magában foglal.

A politikai liberalizmus az igazságosság politikai elméletét fogalmazza meg a fent jelzett értelemben: nem az élet egészéről, hanem csak a politikáról alkotott felfogás. Természetesen magában kell foglalnia olyan tartalmakat, amelyek a liberalizmussal története folyamán összekapcsolódtak: például ki kell állnia bizonyos jogok és szabadságok mellett, ezeknek bizonyos mértékű elsődlegességet kell tulajdonítania, és így tovább. Mármost, mint mondtam, a helyes és a jó kiegészítik egymást: egy politikai elmélet nem kerülheti el, hogy ne merítsen a jó különböző eszméiből. A kérdés az: milyen megszorítások mellett teheti ezt a liberalizmus?

Úgy tűnik, a legfőbb megszorítás az lesz, hogy a benne foglalt eszmék politikai eszmék legyenek, vagyis a politikai igazságosság egy ésszerű felfogásához kell tartozniuk, hogy ily módon feltehessük, 1. hogy a szabadnak és egyenlőnek tekintett állampolgárok egyetértenek, vagy egyetértenének ezekben az eszmékben; és 2. hogy ezen eszmék nem feltételeznek semmilyen teljesen (vagy részlegesen) átfogó doktrínát.

Az igazságosság mint pártatlanság elméletében ez a megszorítás a helyes elsődlegességében fejeződik ki. Általános formájában ez az elsődlegesség azt jelenti, hogy a jó elfogadható eszméinek tiszteletben kell tartaniok a politikai igazságosságfelfogás határait és azokon belül bizonyos szerepet kell betölteniük.

II.

Mit is jelent a helyes elsődlegessége a fenti általános formájában? Hogy a kérdésre választ kapjunk, megvizsgálom, hogy a jó öt különböző eszméje, amely a pártatlanságként értelmezett igazságosság elméletében található

(ld. a tanulmány elején), hogyan tesz eleget a fenti megszorításoknak.

Az első eszmét – a jóság mint ésszerűség eszméjét – valamilyen változatban az igazságosság minden politikai elmélete magától értetődően adottnak veszi.[2] Ez az eszme azt a feltételezést rejti magában, hogy egy demokratikus társadalom tagjainak – ha nem is feltétlenül tudatosan – van egy ésszerű elgondolásuk az életről, amelynek fényében fontosabb törekvéseiket úgy építik fel, és különböző erőforrásaikat (beleértve fizikai és szellemi erőforrásaikat) úgy csoportosítják, hogy életük során a jóról alkotott elképzeléseiket ha nem is a legésszerűbb, de józan (vagy kielégítő) módon kövessék. Terveik kialakítása során az emberek természetesen életük minden stádiumában figyelembe veszik a saját jövőbeli igényeikre és szükségleteikre vonatkozó ésszerű elvárásaikat, amennyire csak meg tudják ítélni őket a társadalomban elfoglalt mindenkori helyükből és az emberi létezés normális feltételeiből kiindulva. Ezen feltevések alapján minden működőképes politikai igazságosságelméletről kimondhatjuk: ahhoz, hogy nyilvános igazolási alapként szolgáljon, amelyet az állampolgárok számára ésszerű elismerni, az emberi életet és az alapvető emberi szükségletek és célok teljesülését mint általában jót kell számba vennie, és az ésszerűséget a politikai és társadalmi szerveződés alapve-

---

[2] Ennek az eszmének a legkimerítőbb tárgyalása az *A Theory of Justice*-ban található (Cambridge, Harvard University Press, 1971. 7. fej.) Az ottani fejtegetés részleteibe nem akarok belebocsátkozni, s most csak a [illegible] összefüggésben érdekes legalapvetőbb szempontokat vetem föl. Annyit azonban szeretnék megjegyezni, hogy a jóság mint ésszerűség [illegible] ma már többféleképpen is módosítanám. A legfontosabbnak [illegible] tartom, hogy biztosítva legyen: ne egy átfogó morális tan részeként [illegible], hanem egy politikai igazságosságfelfogás részeként, mely [illegible] politikai liberalizmus egy formája. Az átfogó doktrína és a politikai [illegible] közötti különbségtétel hiányzik az *A Theory*-ból és bár úgy [illegible], az igazságosság mint pártatlanság elmélet szinte egész szer[illegible] és lényegi tartalma (beleértve a jóságot mint ésszerűséget) vál[illegible] marad, ha politikai koncepcióként olvassuk, az egésznek az ér[illegible] ezáltal mégis jelentősen módosul, *Patterns of Moral Comple*[illegible] könyvében (Cambridge, Cambridge University Press, 1987. [illegible]) Charles Larmore teljes joggal illeti erőteljes bírálattal az *A* [illegible] [illegible] ebben az alapvető kérdésben.

tő elveként kell elismernie. Egy demokratikus társadalom politikai doktrínája tehát nyugodtan feltételezheti, hogy a helyesről és az igazságosságról szóló kérdések politikai megvitatásában részt vevő minden fél elfogadja ezeket az értékeket, amennyiben a megfelelő általánosságban értelmezik őket. Sőt, ha a társadalom tagjai nem fogadják el őket, akkor a politikai igazságosság problémái nem is merülnének fel ismert formájukban.

Hangsúlyozni kell, hogy önmagukból ezekből az alapvető értékekből semmiféle konkrét politikai nézetrendszer nem következik. A jóság ésszerűségként való felfogása az *A Theory of Justice*-ban olyan alapvető eszme, amelyből, ha más eszmékkel (pl. a személy politikai eszméjével, amelyet a következő fejezetben fejtek ki) kapcsoljuk össze, szükség esetén a jó további eszméi bonthatók ki. A jóság mint ésszerűség, melyet a említett műben a jó „sovány" elméletének neveztem, egy olyan keretnek egyik része, mely két alapvető szerepet tölt be: először is, segít az elsődleges javak működőképes listájának összeállításában, másodszor pedig, ezen jegyzék alapján lehetővé teszi mind azt, hogy részletezzük az eredeti helyzetben érintett felek indítékait, mind pedig azt, hogy megmagyarázzuk, miért ésszerű ez az indíték. A második szerepet pillanatnyilag félretéve kezdjük itt az elsővel.

III.

A jóság mint ésszerűség eszméjének egyik célja az, hogy biztosítsa az elsődleges javak kifejtéséhez szükséges fogalmi keret egy részét. Ahhoz, hogy ez a keret teljes legyen, a jóság mint ésszerűség eszméjét ki kell egészíteni a szabad és egyenlő állampolgárok politikai koncepciójával. Ennekutána ki kell dolgoznunk, mik a szükségletei és igényei életük során az állampolgároknak, akiket szabad és egyenlő személyeknek, valamint a társadalom normális és együttműködésre hajlandó tagjainak tekintünk. Ezen a

ponton lényegbevágó, hogy az állampolgárok mint személyek felfogását politikai koncepciónak, és ne egy átfogó doktrína részének tekintsük. A személyek politikai elmélete számot ad a személyek erkölcsi képességeiről és magasabbrendű érdekeiről. Ha összekapcsoljuk a jóság mint ésszerűség, a társadalmi élet alapvető tényei és az emberi fejlődés és nevelés feltételeinek fogalmával, megkapjuk azt az alapot, amelyből kiindulva meghatározhatjuk az állampolgárok szükségleteit és igényeit. Mindez pedig lehetővé teszi számunkra, hogy működőképes felsorolását adjuk az elsődleges javaknak.[3]

Az elsődleges javak eszméjének szerepe a következő.[4] Egy rendezett politikai társadalomnak alapvonása, hogy létezik egy közfelfogás nemcsak arról, hogy a politikai igazságosság kérdéseiben mi számít elfogadható igénynek az állampolgárok részéről, hanem azzal kapcsolatban is, hogy hogyan kell alátámasztani ezeket az igényeket. Erre a közmegegyezésre szükség van ahhoz, hogy egyetértésre lehessen jutni azt illetően, hogy miként értékeljék és hangsúlyozzák egymáshoz viszonyítva az állampolgárok különböző igényeit. Ezeknek az elfogadható igényeknek a teljesülését a köz előnyösnek ismeri el, és olyasminek tekinti, ami a politikai igazságosság tekintetében javít az állampolgárok helyzetén. Az igazságosságról vallott működőképes közfelfogás tehát magában foglal egy politikai elképzelést arról, hogy mi az, amit ebben az értelemben el kell ismerni kölcsönösen előnyösnek. Hogyan lehet összehasonlítani az egyes állampolgárok jólétét? – ez a probléma a politikai liberalizmusban a következőképpen jelentkezik: egymással ellentétes átfogó elképzelések léteznek arról, hogy mi a jó – hogyan lehetséges akkor politikai megegyezésre jutni afelől, hogy mi számítson helyénvaló igénynek?

[3] A személy politikai koncepciójának eszméjéről ld. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical.* id. hely, V. rész.

[4] Itt és a következő két részben *Social Unity and Primary Goods* című esszémből merítek. Megtalálható a *Utilitarianism and Beyond* című kötetben. (Szerk.: A. Sen és B. Williams. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.)

A nehézség abban áll, hogy miként az állam vajmi keveset tud tenni azért, hogy a katolicizmus vagy a protestantizmus vagy bármely más vallás elterjedjen, ugyanúgy nemigen tud odahatni annak érdekében sem, hogy az állampolgárok méltányos preferenciái vagy kívánságai maximálisan teljesüljenek (ahogy az utilitaristák elgondolták)[5] vagy hogy az emberi kiválóság terjedjen, vagy hogy az emberi tökéletesedéshez vezető értékek terjedjenek (ahogy a perfekcionisták elgondolták). Nincs olyan átfogó vallási vagy filozófiai tan a jóról, amelynek az emberi élet értelméről, értékéről vagy céljáról alkotott felfogását minden állampolgár osztaná, s ezért ha az állam alapvető intézmények segítségével megpróbálja elterjeszteni e tanok bármelyikét, szükségképpen szektássá válik. A politikai liberalizmus az állampolgárok javának olyan közösen elfogadott eszméjét keresi, mely politikai célokra megfelelő, s ezt az ésszerű előny eszméjén keresztül véli megtalálni egy olyan politikai felfogás keretén belül, mely független bármiféle átfogó doktrínától s mint ilyen gyűjtőpontja tud lenni egy átfedésekből létrejövő konszenzusnak. Ezt a gyakorlati problémát veszi célba az igazságosság mint pártatlanság koncepciójában az elsődleges javak

---

[5] Az olyan utilitarizmus esetében, mint amilyet Henry Sidgwick képvisel *The Methods of Ethics* című művében (London, [7]1970) vagy mint R. B. Brandté az *A Theory of the Good and the Right*-ban (Oxford, Clarendon Press, 1979), mely az egyének javáról kíván számot adni abban a formájában, ahogyan azt az ésszerűen cselekvő egyének értik, és amelyben a jót hedonisztikus fogalmakkal, vagy vágyak teljesülésének vagy érdekek érvényesülésének fogalmaival írják körül, akkor a fenti kijelentésem véleményem szerint helytálló. Azonban mint T. M. Scanlon állítja, a hasznosságnak egy másik eszméje, mellyel gyakran találkozunk a jóléti gazdaságelméletekben, egészen más irányultságú: a cél nem az, hogy számot adjon az egyének javáról, ahogyan ők azt erkölcsi szempontból látják, hanem hogy megtalálja az egyének javának egy olyan általános jellemzését, amely elvonatkoztat az egyének értelmezéseinek közelebbi részletezésétől és megfelelően pártatlan (vagy semleges) a személyek között, s ezáltal használható a normatív gazdaságelméletben társadalompolitikai kérdések tárgyalásakor. Vö. Scanlon *The Moral Basis of Interpersonal Comparisons* című előadását, mely az 1987 áprilisában a kaliforniai egyetemen, Davisben az interperszonális összehasonlításokról rendezett konferencián hangzott el. Az itt kifejtett igazságosságelmélet módosításra szorulhat, ha azt akarjuk, hogy a hasznosságnak erről az értelméről is számot adjon.

fogalma. A válasz, amit javasol, annak a részleges hasonlóságnak a feltárásán alapul, amely a szabadnak és egyenlőnek tekintett állampolgárok jóról alkotott, megengedhető felfogásaiban szerkezetileg benne rejlik. Megengedhető felfogásokon itt olyan átfogó tanokat értünk, amelyek követése nem összeegyeztethetetlen a politikai igazságosság elveivel. Még ha az állampolgárok nem is egyazon (megengedhető) átfogó koncepciót képviselnek, mely végcéljait és elkötelezettségeit tekintve is teljes, két dolog elegendő ahhoz, hogy az ésszerű előny közösen elfogadott eszméje létrejöhessen: először is az, hogy az állampolgárok ugyanazt a politikai felfogást vallják magukról mint szabad és egyenlő személyekről, másodszor pedig hogy a jóról alkotott (megengedhető) átfogó eszméik – bármennyire különböznek is tartalmilag és a hozzájuk kapcsolódó vallási és filozófiai tanok tekintetében – megvalósításához nagyjából ugyanazokra az elsődleges javakra legyen szükség, vagyis ugyanazokra az alapvető jogokra, szabadságokra és lehetőségekre, valamint ugyanazokra a többoldalú eszközökre, vagyis jövedelemre és anyagi javakra, melyek az önbecsülés egyazon társadalmi alapzatán nyugszanak. Ezekről a javakról azt szoktuk mondani, hogy az állampolgároknak mint szabad és egyenlő személyeknek szükségük van rájuk és az e javakra irányuló igények megengedhető igényeknek számítanak.[6]

Az elsődleges javak alapvető listája (mely szükség esetén bővíthető) öt tételből áll: 1. alapvető jogok és szabadságok, amelyekről szintén adható felsorolás; 2. mozgásszabadság és a foglalkozás megválasztásának szabadsága a változatos lehetőségek körülményei között; 3. hivatalok és felelős posztok betöltésével járó jogkörök és elő-

[6] A jóság mint ésszerűség szempontjából megfogalmazva feltételezzük azt, hogy minden állampolgárnak van ésszerű életterve, amelynek teljesüléséhez nagyjából ugyanolyan elsődleges javakra van szüksége. Mint a II. részben jeleztem, ez a megállapítás különböző, az emberek szükségleteivel, fejlődési fázisaival stb. kapcsolatos, a hétköznapi pszichológiai gondolkodáshoz tartozó tényekre támaszkodik. (Ld. *A Theory* id. kiad. 7. fej., 433-434., 447. o.)

jogok a társadalom alapstruktúrájának politikai és gazdasági intézményeiben; 4. jövedelem és anyagi javak, s végül 5. az önbecsülés társadalmi alapjai. Ez a lista főleg intézmények tulajdonságait tartalmazza, vagyis alapvető jogokat és szabadságokat, intézményes lehetőségeket, valamint hivatallal és tisztséggel járó előjogokat, melyekhez hozzájönnek még a jövedelem és az anyagi javak. Az önbecsülés társadalmi alapjait olyan fogalmakkal értelmezzük, amelyek intézményekre vonatkoznak, kiegészítve őket a nyilvános politikai kultúra tartozékaival, mint pl. az igazságosság elveinek nyilvános elismerése és elfogadása.

A cél tehát az, hogy az állampolgárok látható társadalmi körülményeinek objektív vonásaiban használható, nyilvános alapot találjunk az interperszonális összehasonlításokhoz. Kellő körültekintéssel ez a lista elvben kibővíthető más javakkal is, mint pl. a szabadidővel[7], sőt bizonyos mentális állapotokkal is, mint pl. a fizikai fájdalom hiánya.[8] Ezeket a kérdéseket itt nem vizsgálom. Ami lényeges, az az, hogy ha be akarjuk vezetni ezeket a további javakat, fel kell ismernünk a politikai és gyakorlati korlátokat először is, hogy az igazságosság mint pártatlanság határain belül kell maradnunk, egy olyan politikai igazságosságfelfogás keretein belül tehát, amely egy átfedésekből létrejövő konszenzus gyűjtőpontja lehet, és másod-

---

[7] A szabadidő kezelésének kérdését A. R. Musgrave vetette fel a *Maximin, Uncertainty and the Leisure Trade-Off* című tanulmányában. (*Quarterly Journal of Economics*, 88 [1974]. Vö. az én *Reply to Alexander and Musgrave* című tanulmányomat. (*uo.*) Most csak annyit jegyzek meg, hogy az indexbe fel lehetne venni szabadidő gyanánt a huszonnégy órával rövidebb sztenderd munkanapot. Azoknak, akik nem akarnak dolgozni, lenne egy sztenderd munkanapnyi plusz szabadideje és ezt a plusz szabadidőt a legkevésbé kedvezményezettek elsődleges javainak listájával egyenértékűként kezelnénk. Úgyhogy azoknak, akik egész napon át Malibunál szörföznek, meg kellene találniuk a módját, hogy eltartsák magukat és nem lennének jogosultak közösségi pénzalapokból származó támogatásra. Ezzel csak azt akartam jelezni, mint már a szövegben található megjegyzésekkel is, hogy szükség esetén az elsődleges javak listája elvben bővíthető.

[8] Itt átveszem azt a szempontot, amelyet Scanlon a *The Moral Basis of Interpersonal Comparisons*-ban vetett fel.

szor, hogy tiszteletben kell tartanunk az egyszerűség és a rendelkezésre álló információk szabta korlátokat, amelyeket minden gyakorlatias politikai koncepciónak (tehát: nem átfogó erkölcsi tanításnak) tekintetbe kell vennie.

IV.

Most már meg tudjuk válaszolni korábbi kérdésünket, ti. hogyan lehetséges a pluralizmus feltételei között politikai egyetértés arról, hogy a politikai igazságosság kérdéseiben mi számítson előnyösnek.

Az elsődleges javak gyakorlati természetétől indulunk ki. Ezen azt értem, hogy ténylegesen fel tudjuk mutatni az egyenlő alapszabadságok és tisztességes lehetőségek olyan szisztémáját, amely, ha a társadalom alapvető szerkezete garantálja, akkor minden állampolgár számára biztosítja két erkölcsi képességének megfelelő fejlődését és teljes körű gyakorlását, valamint egy tekintélyes részt a jóról alkotott elképzelésének előmozdításához szükséges többoldalú eszközökből. Jóllehet, sem nem lehetséges, sem nem igazságos megengedni, hogy mindenféle jóról alkotott felfogás megvalósítására törekedjenek (hiszen vannak olyanok, amelyekkel együttjár bizonyos alapvető jogok és szabadságok megsértése), egy, az igazságosság elvei szerinti álapstruktúra mégis az emberi élethez teljességgel méltó felfogások széles körének követését engedi meg (ami nem jelenti azt, mint a VI. részben látni fogjuk, hogy veszteség nélküli társadalmi berendezkedést képes létrehozni).

Félreértések elkerülése végett szeretném kihangsúlyozni, hogy az elsődleges javakból kapott méltányos részesedést nem az állampolgárok várható általános pszichés jólétének vagy, ahogy a közgazdászok mondanák, a szóban forgó részesedés hasznosságának mércéjeként kívánom értelmezni. A pártatlanságként értelmezett igazságosság koncepciója elveti a politikai igazságosság dolgá-

ban az általános jólét összehasonlításának és maximálásának eszméjét. Hasonlóképpen nem próbálkozik annak felmérésével sem, hogy mennyire sikerül az egyéneknek saját életformájuk – a végső célokra vonatkozó általános tervük – előmozdítása, miként e célok önmagukban vett értékének (vagy perfekcionista értékének) megítélésével sem (amennyiben azok összeegyeztethetők az igazságosság elveivel).

Mármost könnyen feltételezhetnénk, hogy az elsődleges javak eszméje elhibázott. Nem biztos ugyanis, hogy az elsődleges javak bármely átfogó világnézet felől nézve szükségképpen fontos dolgok. Nem mondható el róluk, hogy szerepelnének általában mindenkinek az emberi élet alapvető értékeiről alkotott elképzeléseiben. Ezért aztán ha az elsődleges javakra koncentrálunk – így az ellenvetés –, akkor nagyobbrészt rossz irányban haladunk – az intézmények tulajdonságainak és a materiális dolgoknak az irányában, nem pedig az erkölcsi értékek területén.[9] A válasz erre az, hogy az elsődleges javak listája még csak megközelítő válasz sem kíván lenni arra a kérdésre, hogy mik a legfontosabb dolgok az életben abban az értelemben, ahogyan ezt az erkölcsi értékekről is számot adó átfogó tanok meg szokták határozni. Sőt, nem is szabad így értelmezni a politikai koncepcióban betöltött szerepét. Egy politikai koncepció szemszögéből nézve nem létezik értékeknek egy másik tartománya, amelyhez az elsődleges javak indexének közelítenie kellene, mivel ha létezne ilyen, az a koncepciót legalábbis részben átfogóvá tenné. Ez azonban – tekintve, hogy a pluralizmus adott tény – meghiúsítaná a részleges átfedésekből álló konszenzus elérését.[10] Elképzelhető azután az is, hogy az

[9] Amartya Sen különböző publikációkban meggyőzően képviselte ezt az ellenvetést. Vö. pl. *Equality of What?* című tanulmányát (1979), mely újranyomásban megjelent a *Choice, Welfare and Measurement*ben (Cambridge, MIT Press, 1982. 353-369. o.)

[10] Természetesen maga a politikai koncepció, és a jó abban használt eszméiben benne rejlő elvek és mércék fényében az elsődleges javak bármiféle listája és indexe elfogadható lesz. Az elsődleges javak kiválasztását ennek a koncepciónak a politikai értékei és a személyekről és a társadalomról alkotott felfogásában kifejtett végső célok határozzák

igazságosság politikai elméletével mint olyannal szemben merülnek föl ellenvetések. Természetesen az állampolgároknak maguknak kell eldönteni, hogy átfogó nézeteik fényében és a politikai koncepció által megvalósított fontos politikai értékek tekintetbevételével helyeslik-e ezt a koncepciót és azt a nézetét, mely szerint a társadalom az együttműködés pártatlan rendszere.[11]

Összefoglalva: a szabad és egyenlő állampolgárok koncepciójából kiindulva az elsődleges javak listájának az a szerepe, hogy megjelöli, mik az állampolgárok szükségletei – vagy ha úgy tetszik, azt, hogy mi jó nekik mint állampolgároknak –, amikor az igaságosság kérdései merülnek fel. Ez a politikai koncepció (kiegészítve a jóság mint ésszerűség fogalmi keretével) teszi lehetővé, hogy kiderítsük, milyen elsődleges javakra van szükség. Míg e javak listája az alkotmányos és a törvénykezési szakaszban tovább konkretizálható ugyan, a bíráskodás szintjén pedig még annál is konkrétabban értelmezhető,[12] az indexnek nem az a célja, hogy minél jobban megközelítse az ésszerű előny vagy jó valamiféle nem-politikai (átfogó) koncepció szerinti eszméjét. A politikai liberalizmus ezt az utóbbit kifejezetten kerülni igyekszik.

A részletezettebb index inkább azt határozza meg, hogy konkrét esetekben a politikai felfogás szerint mi számítson az állampolgárok szükségleteinek.

---

meg, valamint azok a célok, amelyeket az alapintézményeknek el kell érniük. Ezekről a kérdésekről azonban már gondoskodtunk akkor, ha az elsődleges javakat helyesen részleteztük és megfelelő módon kidolgoztuk a viszonyát a politikai koncepcióval mint egésszel. Céljaink elérését segíti, ha a jónak a politikai koncepcióban található eszméi lehetővé teszik, hogy a politikai életről úgy beszéljünk mint számos szempontból önmagában jóról, s ezáltal hogy ezekkel az eszmékkel a politikai koncepció komplett az alább, a VIII. részben részletezett értelemben. Itt most nem tudom megtárgyalni, hogyan viszonyulnak az elsődleges javak ahhoz, amit Amartya Sen alapvető képességeknek nevez, és nem tárgyalhatom azt a kérdést sem (melyet kifogásai felvetnek), hogy vajon ezen javak indexe eléggé rugalmassá tehető-e ahhoz, hogy teljesen elfogadhatóvá váljék.

[11] Ezzel az elképzeléssel kapcsolatban ld. *The Idea of an Overlapping Consensus*. (Oxford Journal for Legal Studies 1 [1987], V. fej.)

[12] Ezekkel a stádiumokkal kapcsolatban vö.: *A Theory*, 32. szakasz.

Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy e szükségletek meghatározása olyan elméleti konstrukció, amelyet egy politikai elmélet, és nem valamiféle átfogó doktrína keretein belül alakítunk ki. Az elgondolás az, hogy miután a pluralizmus ténye adva van, ez a konstrukció nyújtja az elérhető legjobb mércét az egymással versengő igények igazolásához, amelyet a polgárok nyilvánossága kölcsönösen el tud fogadni.[13] Az index a legtöbb esetben nem tudja pontosan megközelíteni azt, amit a sok különböző ember átfogó világnézete alapján a leginkább kíván és értékesnek tart. Mindazonáltal azt lehetővé teszi az állampolgároknak, hogy jóváhagyják a politikai koncepciót és úgy tartsák, hogy ami a politikai igazságosság kérdésében igazán fontos, az az állampolgárok szükségleteinek kielégítése az alapstruktúra intézményei által olyan módokon, amelyek pártatlannak minősülnek az igazságosság azon elvei szerint, amelyeket elismer az állampolgárok között átfedésekből létrejött konszenzus.

V.

A liberális gondolkodás egyik hagyományosan jellemző tétele szerint az államnak meg kell próbálnia, úgymond, semlegesnek maradni az átfogó világnézetek és azok jóról alkotott felfogásai tekintetében. Ugyanilyen gyakori témája azonban a liberalizmus bírálóinak, hogy a liberalizmus nem marad semleges, hanem éppenséggel önkényesen előnyben részesíti az individualizmus egyik vagy másik válfaját. Mint a tanulmány elején megjegyeztem, olybá tűnhet, hogy a helyes elsődlegességének állítása nem biztosítja be az igazságosság-pártatlanság koncepciót (mint a

[13] Az állampolgárok szükségleteinek mint konstrukciónak az elképzelése párhuzamos azzal, amit Scanlon az ő sürgősség-fogalma konvencionális értelmezésének nevez. Ld. *Preference and Urgency* című tanulmányát. (*Journal of Phylosophy*, 72 [1975] 668. o.)

politikai liberalizmus egy formáját) egy hasonló ellenvetéssel szemben.

Ezen okokból, amikor a következő két eszme – a jó megengedhető (azaz az igazságosság elvei által megengedett) felfogásai és a politikai erények eszméje – tárgyalása során a semlegesség közismert eszméjét a főbb problémák exponálására fogom használni. Úgy hiszem azonban, hogy a „semlegesség" terminus nem szerencsés: egyes burkolt jelentéstartalmai felette félrevezetőek, míg mások olyan elveket sugallnak, amelyek végső soron gyakorlatilag kivihetetlenek. Ezért használatát itt (és az *A Theory*-ban is) elkerültem. Azonban megfelelő körültekintéssel és mintegy csak díszletként használva sikerülhet tisztáznunk, hogyan kapcsolódik a helyes elsődlegessége a jó fentebbi két eszméjéhez.

A semlegesség több, egészen eltérő módon is meghatározható.[14] Az egyik út procedurális, vagyis egy olyan eljárásra vonatkozik, amely bármiféle erkölcsi értékekre való hivatkozás nélkül legitimálható vagy indokolható. De ha ez lehetetlennek tűnik – mivel nem látszik teljesíthetőnek valaminek az indokoltságát valamiféle értékekre való hivatkozás nélkül kimutatni – akkor azt mondhatjuk, hogy egy semleges eljárás olyan eljárás, amelyet semleges értékekre való hivatkozással igazolunk. Ilyen semleges értékek a pártatlanság, az általános elveknek minden, beláthatóan hasonló esetre való következetes alkalmazása (gondoljunk itt arra a bíráskodási elvre, hogy a fontos szempontokból hasonló esetek hasonlóképpen kezelendők),[15] egyenlő lehetőség minden egymással vetélkedő fél

---

[14] Ezek közül néhányat tárgyalok a jelen szövegben. Nem tárgyalom azonban – többek között – William Galston ama nézetét, mely szerint a liberalizmus egyes formái semlegesek abban az értelemben, hogy a jó eszméinek csak tisztán instrumentális változatait használják fel (ha úgy tetszik, semleges eszközöket). Ld. *Defending Liberalism* című tanulmányát. (*American Political Science Review*, 76 [1982] 622a.) Az ő állításával ellentétben az igazságosság mint pártatlanság nem semleges ebben az értelemben, mint ki fog derülni a későbbiekben, ha ugyan máris nem világos.

[15] A bírói döntések (legfőképpen a Legfelsőbb Bíróság döntéseinek) elvi megalapozásáról szóló jólismert tanulmányában Herbert Welchs-

számára érveik kifejtésére és hasonlók. Ezek mind olyan értékek, amelyek az ellentétes igények elbírálásának pártatlan eljárásait szabályozzák. A semleges eljárás meghatározása során meríthetünk olyan értékekből is, amelyek benne rejlenek a szabad, ésszerű vitatkozás elveiben, amelyet olyan józan személyek folytatnak, akik teljes mértékben képesek a gondolkodásra és az ítéletalkotásra, és akik azon vannak, hogy a rendelkezésre álló legpontosabb információk alapján megtalálják az igazságot vagy ésszerű megegyezésre jussanak.[16]

Lényeges módosítások nélkül az igazságosság mint pártatlanság eljárási szempontból nem semleges. Igazságosságra vonatkozó elvei nyilvánvalóan bizonyos jogokkal és kötelességekkel kapcsolatosak és procedurális értékeknél jóval többet fejeznek ki, s ugyanez elmondható a személyekről és a társadalomról alkotott felfogásáról is. Ha alkalmazzuk rá az eljárás semlegességének eszméjét, ezt azért kell tennünk, mert egy olyan politikai koncepcióval van dolgunk, amely egy átfedésekből építkező konszenzus gyűjtőpontja kíván lenni. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az elmélet mint egész célkitűzése nem más, mint kidolgozni egy alkotmányos kormányzás alapszerkezetének igazolásához használható nyilvános megalapozást, és ten-

---

ler azokat az általános elveket kezeli semlegesként, amelyeknél meg vagyunk győződve arról, hogy nem csak a jelen esetre alkalmazhatók, hanem minden, ésszerűen előre látható, hasonló esetben, amelyek az alkotmány és a létező politikai szerkezet feltételei között valószínűleg felvetődnek. A semleges elvek túlmutatnak a konkrét esetem és széles körű alkalmazhatóságuk védhető kell, hogy legyen. Welchsler keveset mond arról, hogyan vezethetők le az ilyen elvek magából az alkotmányból, illetve precedensből. Ld. *Towards Neutral Principles of Constitutional Law* című tanulmányát a *Principles, Politics and Fundamental Law* című kötetben (Cambridge, Harvard University Press, 1961).

[16] Erre a nézetre példaként lásd a Larmore *Patterns of Moral Complexity*-jében található tárgyalást (53-58. o.). „A politikai semlegesség semleges igazolása az ésszerű dialógus egyetemes normáján alapul", mondja Larmore (53. o.), aki Jürgen Habermas fontos gondolataiból merít (és módosítja is őket). Utóbbitól vö.: *Legitimation Crisis* (Ford.: Thomas McCarthy. Boston, Beacon Press, 1975), III. rész, és a *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogram* a *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* című kötetben. (Frankfurt, Suhrkamp, 1983. 53-125. o.)

ni mindezt úgy, hogy ezenközben olyan alapvető intuitív képzetekből indulunk ki, amelyek benne rejlenek a nyilvános politikai kultúrában, és eltekintünk az átfogó vallási, filozófiai vagy erkölcsi világnézeti tanoktól. Ez a felfogás közös talajt – vagy ha úgy tetszik, semleges talajt – keres a pluralizmus adottságként kezelt körülményei között. Ez a közös vagy semleges talaj nem más, mint maga a politikai koncepció, amely egy átfedésekből álló konszenzus gyűjtőpontja.

A semlegességnek egy egészen más definíciójával van dolgunk, amikor a semlegességet az alapvető intézmények céljai és a közügyek gyakorlásának irányelvei szempontjából fogalmazzák meg átfogó doktrínák és a jóról alkotott hozzájuk kapcsolódó felfogások szem előtt tartásával. Ebben az esetben a cél semlegessége – tehát nem az eljárásé – a szóban forgó intézmények vagy irányelvek semlegességét jelenti abban az értelemben, hogy azokat mint egy nyilvános politikai koncepció körébe tartozókat minden állampolgár helyeselheti. A semlegesség tehát jelenthetné például azt, hogy 1. az államnak minden állampolgár számára egyenlő lehetőséget kell biztosítania arra, hogy a jóról alkotott bármely, általa szabadon vallott felfogást kifejthessen; 2. hogy az állam semmilyen módon ne igyekezzék előnyben részesíteni vagy előmozdítani egyetlen átfogó doktrínát sem egy másikkal szemben, illetve ne részeltesse nagyobb támogatásban egy bizonyos doktrína képviselőit;[17] 3. hogy az állam ne tegyen semmi olyasmit, ami növeli annak a valószínűségét, hogy egyes egyének bizonyos felfogást előnyben részesítenek, illetve csak akkor, ha lépéseket tesz az ilyen irányba mutató politikák hatásainak semlegesítésére vagy ellensúlyozására.[18]

---

[17] Ebben az értelemben szerepel a semlegesség Ronald Dworkin *Liberalism* című tanulmányában, mely újranyomásban megtalálható az *A Matter of Principle* című kötetben (Cambridge, Harvard University Press, 1985. 191. skk.o.) (Lásd e kötetben a 173-213. oldalon – *a szerk.*)

[18] A semlegesség három változatának ez a megfogalmazása Joseph Raz *The Morality of Freedom* című művéből származik. (Oxford, Oxford University Press, 1986. 114-115. o.)